

Ellas cuidan y rezan, ellos... alardean. Devoción mariana y diferenciación de género en la Sierra de Huelva

(Women care of people and prey, the men... brag.
Devotion to the virgin and gender differentiation in
the Huelva mountains)

Cantero Martín, Pedro Antón

Univ. Pablo de Olavide. GISAP. Carretera de Utrera, s/n.
41013 Sevilla

BIBLID [1137-439X (2006), 28; 243-259]

Recep.: 17.11.04

Acep.: 06.04.06

La devoción es un marco idóneo para estudiar los gérmenes de la diferenciación de género, por suponer un modo eficiente de educación del sentimiento. Lo religioso sigue jugando un papel soterrado en la construcción del modelo femenino que retroactivamente marca las representaciones de uno y otro sexo determinando roles y formas de ser.

Palabras Clave: Religiosidad. Educación. Sexo. Género. Sentimiento. Sociabilidad. Fiestas. Cotidianidad.

Debozioa aukerako esparrua da genero bereizketaren iturriak aztertzeko, sentimendua hezteko modu eraginkorra baita. Erligioak ezkutuko egitekoa betetzen jarraitzen du eredu femeninoaren eraketan, atzeraeraginez sexu baten eta bestearen irudikapenak markatzen ditu, rolak eta izaerak zehazten dituelarik.

Giltza-Hitzak: Erliziozkotasuna. Hezkuntza. Sexua. Generoa. Sentimendua. Soziabilitatea. Jaiak. Egunerokotasuna.

La dévotion est un cadre idéal pour étudier les germes de la différenciation de genre, pour supposer un modèle efficace d'éducation du sentiment. Le religieux continue à jouer un rôle enfui dans la construction du modèle féminin qui marque rétroactivement les représentations de l'un et de l'autre sexe en déterminant des rôles et des façons d'être.

Mots Clés: Religiosité. Education. Sexe. Genre. Sentiment. Sociabilité. Fêtes. Quotidienneté.

La devoción me parece un marco idóneo para estudiar los gérmenes de la diferenciación de género, por suponer un modo tradicional de educación del sentimiento y jugar un papel soterrado en la construcción del modelo femenino. Para ello he privilegiado el culto a la Virgen como forma idónea de expresión religiosa en la Sierra de Aracena.

Tres razones explican el haber escogido la devoción a la Virgen como objeto de mi investigación.

1. El culto a la Virgen es el núcleo alrededor del cual se trama la religión popular en esta comarca.

2. La devoción mariana propone el “modelo consciente” sobre el que se elaboraban las representaciones de la madre perfecta.

3. Si, por demasiado evidentes, la devoción procura modelos con una incidencia aparentemente débil en la formación del comportamiento de género, contribuye a ello de modo eficiente, ya que participa de la misma intención sublime y no consciente de ordenar el pensamiento y sugerir los sentimientos (Bourdieu, 1980 p. 116).

Antes de adentrarme en el análisis de la devoción, debo reconocer que soy consciente de la dificultad de una tarea analítica en lo que concierne todo fenómeno religioso, como bien dice Ernst Cassirer: “Entre todos los fenómenos de la cultura los más refractarios a un análisis meramente lógico son el mito y la religión” (1987, 113). Si Cassirer apunta sobre todo al discurso religioso, esto también es válido para la creencia y práctica devotas.

Todo lo que compone el universo de lo religioso es un misterio intrincado, una gran paradoja, difícil de reducir, tal y como lo advierte Sören Kierkegaard, para quien “todo intento por atenuar esta paradoja significa la negación y la destrucción de la vida religiosa” (citado por Cassirer 1987, 113).

Si a esta dificultad se le añade la multiplicidad de formas que la devoción privada adquiere al ser la relación entre la divinidad y el sujeto algo que pertenece a la intimidad más secreta, podría darme por vencido de antemano.

Pero, sin por ello perder consciencia de su dificultad, intentaré adentrarme por breves cisuras, proponiéndome en primer lugar ver cómo se articula la devoción y de qué modo funciona.

1. EL CULTO A LA VIRGEN EN ANDALUCÍA

La Virgen es la figura central de la vida religiosa en Andalucía; de todas las manifestaciones del Cristianismo, esta aparece como la más importante y vigorosa. Localmente, el fenómeno resulta tan obvio que a menudo la imagen de la Patrona se ha convertido en el símbolo de identificación comunal, del barrio o de la comarca. A escala global el culto a la Virgen expresa una

de las particularidades culturales más importantes de Andalucía y da lugar a una de las manifestaciones más potentes de identificación andaluza: El Rocío.

Se conoce a Andalucía por la tierra de María Santísima, no solo porque su culto prevalece sobre cualquier otro, sino porque su figura impregna, como pocas, la cultura popular: las bellas artes, el cancionero, la artesanía, la onomástica y hasta el mismo callejero dan testimonio de ello. Este vigor es difícilmente comparable con otras devociones cristianas europeas, tanto en las formas complejas de su devoción privada, como por las múltiples formas de sociabilidad que origina o por la efervescencia de la devoción pública y la expresión bulliciosa y multitudinaria de su culto festivo. Pero, sobre todo, la Virgen en Andalucía supone una divinización de la mujer y aun si ello implica una sublimación de lo hembra de paradójicas consecuencias, no deja por tanto de ser una figura singular, de gran trascendencia simbólica, al centrar sobre la madre de Dios la eficacia divina. En cierto modo la Virgen es la representación más lograda de Dios Hembra: Dios Madre.

Por otra parte las representaciones de la Virgen en Andalucía, y en particular en Andalucía occidental, tienen poco que ver con las del resto de Europa, o de la misma Península. La Virgen en Andalucía es bella y sensual hasta en su propio dolor, lo cual refuerza el sentimiento de su divinidad. La hermosura es una manifestación de perfección. Esa consciencia de hermosura se refleja en no pocas frases cariñosas, como: “Mira qué guapa”, al referirse los devotos a la Virgen del lugar o el mismo piropo que dirigen sus fieles a la Macarena: “¡Guapa! ¡Guapa! ¡Guapa!”. Por comparación, al hablar de una mujer no es inusual decir: “parecía una Virgen”, si con ello se quiere demostrar su delicada belleza. El cancionero también da cuenta de ello, sírvame por ejemplo este tanguillo flamenco: “No me llores, ¡ay! no me llores, porque llorando tú te pareces a la Virgencita de los Dolores”.

La Virgen en Andalucía está anclada en la realidad tanto por esa humanización divinizada como por su presencia continua en el ciclo festivo y en la devoción ordinaria, bajo formas muy variadas.

Pero no quisiera adentrarme en el propio culto, y la pluralidad de sus manifestaciones, sin exponer antes, de modo sucinto, lo que entiendo por devoción.

2. CULTO, PIEDAD Y DEVOCIÓN

Si en el cristianismo se designa como devoción a la actitud de veneración, entrega y sometimiento a Dios, actitud que supone sentimientos de admiración, respeto y “amor”, de hecho, no ocurre así; la devoción popular en nuestro catolicismo funciona, por lo general, en relación con un icono. Dada la práctica religiosa en la comarca serrana, entiendo por devoción el trato religioso que los individuos o los grupos establecen hacia una imagen sagrada, relación que implica convicción de sus poderes, reverencia y actos de culto.

Si las formas de piedad pueden revestir otros aspectos que la devoción a un icono, es esta la manifestación de religiosidad colectiva más patente en Andalucía. Es también cierto que solo cada devoto “sabe” de su imagen la profunda experiencia que a ambos une y que esto recubre una pluralidad de aspectos y matices nada desdeñables.

Los hay también, es innegable, hombres y mujeres piadosos que van más allá de la efigie, viviéndola como mera representación, pero me parece oportuno recalcar que se trata en esos casos de formas de piedad solitaria o de pequeños grupos. Aun si estas son las que la “doctrina” antepone, pues desde el punto de vista de la ortodoxia solo se debe devoción a Dios, en la Sierra, estas formas de piedad son muy restringidas.

Pensando en estos casos excepcionales de experiencia religiosa, creo pertinente una observación: en el contexto católico serrano la devoción colectiva es para este género de piadosos un espectáculo exterior, aun cuando, parafraseando a Bachelard, el espectáculo exterior ayude a desplegar una grandeza íntima (1992, 175).

La Iglesia opera con ambigüedad al respecto, pues no solo favorece el culto a las imágenes sino que no ve de buen grado la relación directa con Dios, considerando la relación exclusiva con el Creador y la interpretación de su mensaje, como un don reservado para algunos iniciados y en particular a los clérigos, verdaderos “elegidos” para la comunicación con Dios.

Estas formas de intensa piedad, por lo general, no son bien vistas en edad de procrear. Ahora bien, por un lado, la piedad en la mujer mayor puede hasta ser un elemento de distinción positivo, mientras que la piedad en el hombre, a no ser que se destine al sacerdocio, conlleva cierta exclusión.

Hecha esta precisión, como ya dije, para la gran mayoría de los creyentes la devoción funciona en torno a la veneración de una imagen. Veneración que entraña gestos y actos formales de culto; prácticas que tienden a establecer una complicidad entre el devoto y la representación, terminando a menudo por consolidar una alianza entre ambos, a modo de empeño que obliga a uno y otra. La veneración a una imagen, lejos de excluir una experiencia existencial, puede conllevar tanto un proceder en la vida, como una vivencia interior y, por lo general, la creencia en un más allá salvífico.

La imagen sagrada es la representación de un ser superior, a quien se atribuye un pasado humano de “perfección” y, por consecuente, una realidad histórica, inserto ya en un panteón complejo presidido por un “Solo Dios Verdadero”, aun si él mismo trinitario.

Dos formas expresan la devoción: la devoción interior y la devoción litúrgica. La primera está destinada al control y a la sublimación de sentimientos, pertenece a todos los instantes y se magnifica en los sacrificios personales, donación de sí mismo como prueba de alianza. La devoción litúrgica sirve para retroalimentar el fervor interior, drama de renovación diaria o

excepcional, que permite el mantenimiento de lazos entre los humanos y la divinidad, entre los vivos y los muertos, y para representar el orden preciso que cada sociedad tiene de sí misma.

Sin embargo, con frecuencia acontece que los gestos rutinarios terminen por engullir toda forma de piedad, que el fervor se ciña a la liturgia y al ritual; como advertía Sigmund Freud, ocurre que “El ceremonial puramente formal de las prácticas religiosas se convierte poco a poco en lo más esencial y da de lado a su contenido ideológico.” De ahí que cobre tanta importancia en la vida de una colectividad pues remite a la forma, sobre la que es siempre más fácil “acordarse”.

De hecho, la Iglesia no ha enseñado a orar sino a recitar y asociarse a la parsimonia cultural, minusvalorando los gestos y palabras espontáneos. Me parece acertada la reflexión de Elías Canetti cuando dice que para la Iglesia Católica

“la palabra de un simple creyente carece de todo carácter sagrado. Cualquier cosa que espere, cualquier cosa que pueda aligerar el pesado lastre que arrastra consigo, emana de una instancia superior; lo que no le es explicado ni siquiera lo entiende. La palabra sagrada se le administra ya masticada y dosificada: es protegida de él precisamente porque es sagrada. Hasta sus pecados pertenecen a los sacerdotes, a quienes debe confesarlos” (2002, 191).

Ni aun siquiera tras Vaticano II se ha logrado aminorar esto; salvo los Quicos o alguna comunidad de base, la “Iglesia” reza con sus “fieles”, cuando no por ellos.

Lo que no impide manifestaciones espontáneas de los fieles hacia su imagen; al personalizar su creencia en un icono, algunos se atreven a dirigirse a él como si tuviera vida propia y poder conversar en silencio: “Yo voy todos los días, me escucha y me comprende mejor que una madre...”.

Otras con el mero hecho de entrar a visitar a su Virgen u ofrecerle un presente ya dan por cumplida su parte en el compromiso que le une a la figura santa: “Cuando me pilla de paso entro y le doy una limosna”; “Siempre que paso entro y... enciendo una vela”; “Si me saca de esta, le he hecho una promesa”.

Mencioné anteriormente que la devoción reviste dos formas: una ordinaria y otra festiva, la Virgen representa el eje de una y otra. En tanto que representación de la Madre (faz femenina de la Divinidad), funciona como ilusión protectora mucho más que la figura masculina de Dios. La devoción popular a la Madre de Dios le otorga un papel primordial, relativizando la jerarquía trinitaria masculina. Ella asume la mayoría de las invocaciones y requerimientos ordinarios y, como recurso último, a ella se dirigen los fieles tanto por su figura mediadora como por su “poder” implícito. Como representación especular de la ternura materna su autoridad se ve singularmente reforzada, pues, con facilidad, el devoto deposita en ella su confianza. Como Madre de Dios concentra la energía divina y la sugestión del afecto.

Tanto más que, paralelamente a esta “divinización” de la maternidad, de hecho, es la mujer el agente principal de la vida religiosa en Andalucía, viéndose así reforzados fondo y forma de pareja exaltación “matricial”.

En la devoción ordinaria es la mujer la encargada de la protección del hogar (casa y habitantes) y en cierta medida, del buen funcionamiento de la vida cotidiana. Para la protección del hogar recurre a la oración y a la distribución de imágenes en la casa, especialmente en las habitaciones, la salita, el comedor y los lugares estratégicos: zaguanes, puertas, pasillos... Otra forma devocional es la de la capillita que pasa de casa en casa como una cadena devota, esta práctica no intenta sustituir el culto de la imagen original, sino más bien a recordarle; introduciéndolo en el hogar no sólo se protege a este, sino también se reúne a la Patrona con todos los hogares, soldando así simbólicamente la comunidad. La mujer también se encarga de la protección de miembros de su familia proveyéndoles de estampitas o medallas, particularmente en los momentos cruciales –nacimientos, enfermedades, viajes, exámenes, etc.–, encargando misas y encendiendo velas, que se ofrecen a familiares difuntos o en dificultad.

Si como ya vimos la exteriorización de la piedad nos es algo bien visto en el hombre, las prácticas devotas del hombre se limitan, ordinariamente, a lo estrictamente necesario para afrontar el mundo exterior y los peligros (exclamaciones y a veces medallas, fotos, etc.). Sus sentimientos devotos están escamoteados y se expresan habitualmente de manera inconsciente o en momentos de extrema gravedad. Paradójicamente su devoción se manifiesta, durante las grandes fiestas marianas de manera ostentadora, alardeando de su poder o de su gracia: “lleva” a la Virgen, ocupa el espacio público, maneja el caballo, se abandona en manifestaciones y excesos diversos. En las fiestas de la Virgen, el hombre interpreta un papel que testimonia su posición en la comunidad, sintiendo la exigencia de actuar en beneficio de esta.

3. PADRE Y MADRE COMO MODELOS CONTRAPUESTOS

María en la sociedad de los inicios del Siglo Veintiuno puede parecer más un anacronismo que un tipo ideal por ser ante todo una idealización religiosa y suponer, más un valor refugio que un modelo normativo. Sin embargo, creo que si su importancia pasada fue indudable, pese a los aspectos positivos de su devoción o puede que por ellos, su representación sigue incidiendo hoy en el grado de renuncia que pesa sobre toda mujer haciendo que esta se encuentre siempre en deuda. Su figura marca una norma imposible pero al mismo tiempo es punto de referencia.

Como figura angular de un modelo sociocultural basado en la familia y la religión, María-Virgen-Madre preside toda una educación subliminal.

Para asegurar el buen orden de las cosas, la madre/esposa “debe ser” limpia y dócil. Es su deber el preservar y preservarse del desorden y de la

suciedad que este implica, su rol entraña saber adaptarse para acometer la mediación entre su familia y lo divino, entre sus hijos y el padre, entre su casa y el pueblo; solo a este alto precio, ella es depositaria del culto familiar. La devoción pertenece globalmente a las mujeres, sobre las que reposa la salvación de toda la familia.

Pero ¿qué enmascara esta obsesión de la “limpieza” como virtud mayor de la mujer?: únicamente el mantenimiento del orden bíblico que conlleva el “conocimiento” del propio placer, el abandonarse al goce, el darse a su propio deleite. La educación devota intenta alejar a toda mujer de su “naturaleza”. Solo en el “otro” se cumple como ser: esposa y genitora. La metáfora de la virginidad asociada a la maternidad refuerza la representación de quien se elevó por encima de todo instinto “agreste”, por encima de la “bestia”, de quien supo trascender su propia animalidad, la virginidad aun tan solo vivida como tropo hace de la renuncia una virtud sublime (inalcanzable y modélica), que la hará estar siempre en deuda, siempre a dos leguas de un “ideal del yo” cuya consecución no es de este mundo.

La figura de María que el catolicismo se esfuerza en mostrar es la de una madre que ha ignorado el sexo. Ser buena mujer implica renunciación y gravedad. Siendo esta el resultado del compromiso del que ya hemos hablado, renunciar al placer indómito para hacerse mujer buena es el fardo de la mujer serrana que se metamorfosea, a menudo, en crisis de melancolía conforme se acerca la cuarentena, así como en el refugio de la devoción y el uso de los tranquilizantes. No todas las mujeres se ven sistemáticamente encerradas en esa disyuntiva. El deseo como fuerza vital impele a muchas al uso de la ironía y el sarcasmo, sin contar que a nada que la sexualidad esté satisfecha en la pareja, o fuera de ella, el deseo es fuente de buen humor con el que se orillan no pocas situaciones existenciales.

Es cierto que la frustración no proviene directamente del modelo religioso, pero sí de un conjunto de aprendizajes y represiones presididas por este que hace perfectamente inasequible el ideal que se le ha marcado –y por otra parte insalvable el término callado de sus pulsiones.

En el modelo de María

“el doble ideal que la Virgen encarna (Madre y Virgen) es manifiestamente inaccesible. Así el efecto que el mito ejerce sobre el espíritu de una joven católica no puede ser más que frustrante, y si él no provoca una reacción de rechazo /.../ suscita una necesidad de consolación religiosa, pantalla de juncos contra el hielo perpetuo de ser una mujer de carne” (Marina Warner 1989, 303).

Esto es tanto más evidente que si a la mujer se le pretende moldear según los atributos ya enumerados, al hombre, como lo veremos ulteriormente, le serán indicados sus contrarios para poder SER. Uno y otro deberán formarse según parámetros contrapuestos:

MUJER: maternidad, humildad, dulzura, ingenuidad
HOMBRE: paternidad, arrojo, rudeza, saber

Si hoy no se insiste en los sermones sobre la supremacía absoluta del Padre, en filigrana, todo nos deja suponer que este conserva la situación de fuerza a la que tan sólo los suaves afectos maternos sabrán reducir. El “así sea” sigue siendo para la Iglesia la frase modélica de María, renunciar para ser: la virtud mayor, la propuesta argumental para comprender el supuesto rol capital de María. Ella se crece en la renunciación por encima de todos; en los sermones se dice que el ocultamiento evangélico es una forma de grandeza, aún si con ello se arguye para tener a la mujer alejada de la función sacerdotal y de toda primacía eclesial.

Según esa argumentación la mujer no “necesita” el sacerdocio, el solo rol de madre le basta para crecerse. La jerarquía se perpetúa por esa renuncia consentida, el “así sea” enmascara la rígida estructura jerárquica y la situación subalterna en la que la mujer está colocada dentro de la Iglesia. Es cierto que al margen de la doctrina oficial emerge a duras penas otra visión más dinámica de la mujer, como ya lo dije anteriormente, encabezada por teólogas feministas y grupos de base, pero frente a esta “teología germinal” se aúpa la doctrina oficial con ínfulas de verdadera dueña de un dogma abstruso, cuando no juega con la doble baraja de la ambigüedad metafórica. Hoy por hoy, la Iglesia jerárquica domina y controla tanto la liturgia, en la que el sermón juega un rol pedagógico central, como la catequesis que sigue completando la formación religiosa de niñas y niños en la Sierra. La teología crítica que emprende otros caminos de lectura bíblica no llega a la gente llana y su doctrina contestataria no tiene gran resonancia en la Iglesia serrana, al menos, como oportunidad para integrar a mujeres que no se reconocen en la pretendida mujer evangélica. Algunas con estudios, confrontadas a crisis existenciales difíciles, en particular en su relación con el matrimonio, tras un largo período de incompreensión y aislamiento, dentro de la comunidad de creyentes, han terminado por abandonar la iglesia como tal comunidad que hubiera debido reconocer e integrar. Así, frente al alejamiento silencioso de las mujeres más humildes o sin estudios, las de clase media o con formación superior optan por una ruptura, ante la mayor intransigencia de los creyentes de su propia clase y, sobre todo, al vivir la confrontación con la jerarquía de forma patente.

Sin embargo, la mayoría asumen el rol de mediación en la esfera doméstica. Por lo general, unas y otras optan por estrategias de conciliación. Frente al orden masculino opera una red sutil de mediación femenina. Por lo general, unas y otras tienen asumido el rol de mediadoras hasta tal punto que son ellas quienes se encargan de cultivar los vínculos, tanto familiares como vecinales. La madre se debe a su papel conciliador, a una apariencia de segundo plano, a representar el papel de víctima propiciatoria más que el de verdugo. No quiero decir con eso que en el fondo sea siempre así, mujeres de envergadura las hay tanto o más que hombres, pero hacia el exterior no deben aparentar haber tomado la iniciativa, sobre todo cuando esta es de patente ruptura.

Es cierto que en ese rol mediador hay algo más, toda madre representa un amparo ante la angustia y María juega ahí un papel subliminal considerable. Como prototipo de la madre, es mediadora no solo por acreedora, sino

por ese paradigma socorredor del que toda nodriza participa. Ella también engendró y nutrió, lo que es percibido por los fieles como una situación de endeudamiento que “obliga” a su hijo por tan solo ese hecho. Esa figura procura sensación de refugio en espejo con la que nos amamantó.

No es banal que las primeras representaciones de la “Madre de Dios” fueran las de la madre que da de mamar. Su maternidad la hace corredentora. Si por ese hecho Dios es deudor, al mismo tiempo, esa figura nutricia evoca en sus devotos protección y refugio. Como bien lo señala Freud:

“El primer objeto de amor es la madre. Siguiendo la dirección que mandan los intereses narcisistas, la libido se adhiere a los objetos que aseguran su satisfacción. La madre, pues, que satisface el hambre, es el primer objeto de amor y se convierte en “la primera protección contra los peligros que nos amenazan desde el mundo exterior, y la primera protección contra la angustia” (Domínguez Morano 1990, 247, citando a Freud).

En consonancia con esto, no podemos olvidar el importantísimo papel que juega en la Sierra y en gran parte de Andalucía la Virgen como Madre, como faz femenina de la divinidad, funcionando como ilusión protectora mucho más que la figura masculina de Dios. La devoción popular a la Madre de Dios da un papel primordial a la Virgen, relativizando la jerarquía divina exclusivamente masculina. Ella representa, como ya lo dije anteriormente, la faz femenina de Dios.

Debo reconocer en esto una gran paradoja, pues si de un lado la Virgen es realzada al nivel de deidad, lo que hace del catolicismo una excepción entre las religiones monoteístas, esa figura poderosa no es detentadora del “PODER” aparente, su fuerza radica en la mediación materna.

El rol central de María es el de madre porque, más que el sexo, el elemento de diferenciación que realmente funciona en el modelo, aun subrepticiamente, es el engendrar hijos o el no engendrarlos. Dado que su autoridad le viene no por ser mujer sino por haber procreado. Por el hecho de su maternidad, solo de eso puede valerse. Al contrario de Dios que se define como Soy el que Soy, ella no es la que es. María es dadora de vida. Dar la vida es la propia esencia de su divinización, aunque lleve implícito el darse en vida. No es divinizada más que tras su muerte, ya su cuerpo “celeste”. El ejemplo es de talla: María en vida es al mismo tiempo obvia y escueta, tan escueta que solo aparece entre líneas. Es la madre del protagonista, solo eso y nada más que eso. María es un personaje de muy segundo plano en los evangelios.

María aparece en momentos de renunciación o de mediación: Belén, Caná, el Gólgota; la imagen misma de la resignación y del don de sí. El papel de Rosa, en la película “Solas” de Benito Zambrano, resume la consecución del modelo, inaceptable para la hija que, a pesar de ello, repite el papel aun habiéndose inscrito en negativo. Ana es la otra Rosa. Dos vidas para otros.

El papel de madre/esposa continúa teniendo una importancia considerable. Aunque hoy la maternidad no implique tener muchos hijos, sigue siendo un factor determinante de reconocimiento social y de afirmación personal. Más que ser mujer, “ser madre” (casada) introduce la gran diferencia de género en la sociedad serrana. Procrear se convierte en el nudo gordiano de la clasificación social.

Este hecho me parece capital para comprender la diferenciación real de género:

Madre: portadora de vida, mediadora, amparo.

No madre: híbrido, alcahueta, abandono.

Aquí no es el sexo el marcador efectivo de la diferencia sino el haber parido (en el seno del matrimonio) o no.

La madre como tal parece apta a asumir el dolor, el propio y el ajeno, el de todos los suyos como cosa propia. Su maternidad está bíblicamente ligada al sufrimiento: “Parirás con dolor”. El dolor se presume inculcado en toda madre, lo que procede de un castigo mítico se le presenta como la otra gran virtud ligada a la abnegación. La renunciación y el dolor de la madre le obligan y nos obliga, aun si eso conlleva una falsedad perniciosa que se impone como verdad superior. El dolor como forma de control está sentenciado a una perversión de la que difícilmente puede escapar la madre aun si intuye que coacciona a los hijos y que no hace más que encadenarse a un irresoluble cautiverio.

4. EN CUANTO AL HOMBRE

Me parece necesaria una observación previa. Es difícil hablar de la devoción masculina, ya que devoción y masculinidad son términos a primera vista contrapuestos; no solo por ser algo de lo que el hombre serrano habla con dificultad, especialmente sobre la devoción interna y las prácticas cotidianas, sino también por el hecho de escamotearla globalmente escudándose en que “son cosas de mujeres”. Como ya vimos, tan solo en los momentos graves o durante las fiestas los hombres evidencian sus sentimientos devotos.

Dicho esto, no quisiera dar la impresión de que no hubiera hombres piadosos, haberlos hailos, es innegable, pero son pocos los que hacen alarde de su piedad y aún menos los que tienen una práctica devocional exteriorizada y frecuente. Solo avanzando en edad, perdida ya la fachenda, algunos viejos –los menos– vuelven a la práctica devocional preparándose al “trance final”.

Este silenciamiento, además de revelar una piedad congelada, denota también una prudencia axiomática. De acuerdo con Stanley Brandes (1991) me parece conveniente señalar la repugnancia del hombre para revelar “el precioso fondo de sus pensamientos” como un mecanismo de autoprotección contra el ridículo.

De hecho, la devoción a la Virgen no ofrece modelos “válidos” que sirvan para el varón. Las figuras de José, de Jesús y aún menos la de Juan no funcionan como tales. Sin embargo, me parece oportuno recordar que el modelo de la Virgen le sirve para forjar su representación de la “buena esposa” y de la “madre virtuosa” –mucho más que a la propia mujer. Hay cualidades bíblicas resumidas en algunos personajes masculinos que sirven tangencialmente: La patriarcalidad (Abraham), la paciencia (Job), la fuerza (Sansón). En la literatura eclesial hay santos “ejemplares”, hombres “justos”, pero no “funcionan” como representaciones “válidas” para el hombre.

Para ser hombre, el valor que sirve de referencia es una tautología: la “hombría”. Valor que no hace referencia sino al hombre mismo. La Hombría radica en “ser hombre”, y las cualidades que aparecen como base de ella son: fuerza, valentía y palabra. Cualidades todas del ámbito lego, aunque ello implique otra forma de religiosidad inconsciente y arcaica, la del héroe mítico que debe enfrentarse a la Naturaleza y domeñarla.

También es cierto que hay una cualidad práctica que se recuerda en los sermones, una cualidad primordial, corolario de la hombría, a la que se le da gran valor en la Sierra: ser trabajador –traer el jornal. Cualidad que encuentra su razón bíblica, con una fuerte connotación de género: tan solo con el sudor de su frente el hombre alcanzará la gracia perdida por haber “seguido” a la “mujer-deseo” de la que se habló anteriormente al referirnos a la oposición entre Eva y María.

Si la mujer debe seguir un modelo lo más alejado posible de la salvajía, el hombre, al contrario, debe estar en la onda de lo “agreste”, sin ser decididamente salvaje, sí le debe quedar algo de ello, pues su misma energía, en la representación serrana, proviene de su virilidad. En estas condiciones la devoción no es una práctica que tenga visos de prolongarse más allá de la niñez, al hombre se le tolera una devoción implícita.

Paradójicamente, el varón, aun si asume por mimesis durante la infancia y la juventud prácticas devocionales propias a los hombres, el “aprendizaje” de la devoción se hace especialmente durante la infancia, ya que en esta etapa de su existencia el niño crece en el espacio de las mujeres. Como ya he apuntado, serán las mujeres de la casa (abuelas, madrina, madre, hermanas mayores, tías...), así como las catequistas y muy ocasionalmente el cura, las que se encargan de iniciarles. Esta primera etapa culminará con la primera comunión.

Después de la comunión, y sobre todo después de la confirmación, el hombre se aparta de la devoción y sale de las “faldas” de su madre para entrar en el dominio de los hombres, poco a poco, durante un largo periodo flotante en el que se agrupará con otros chavalotes para “mocear” a gusto y acentuar los trazos de hombría.

Para los hombres serranos, la única Trinidad simbólica la forman la taberna, la caza y los caballos. Estar fuera de la devoción les parece lo propio, como si el mundo masculino discurriese en lo exterior y profano: el tra-

bajo, los negocios, las pasiones (la bebida, el juego, la caza, el sexo, la contienda...). Limpieza y purificación no son necesarias ni al hombre ni a lo profano. Lo doméstico queda fuera de su "ámbito". Brandes, muy acertadamente, señala cómo los hombres no consideran masculino cualquier medio doméstico y la iglesia, "como lugar físico y espiritual, es simbólicamente una casa". De la misma manera, los gestos de devoción, genuflexión, confesión, comunión, etc., son considerados poco viriles.

El pequeño grupo de jóvenes piadosos es cada vez menos numeroso, si antes el grupo de seminaristas confundía algo los márgenes, ahora la estrecha orilla devocional solo la frecuentan los hijos de alguna familia selecta y los chicos que con la excusa del coro animan los oficios solemnes, entre los que cabe algún que otro "mariquita con gusto" para adornar vírgenes y altares.

Sin embargo, no se puede afirmar que el hombre se excluya absolutamente de "lo religioso", quedan rituales vivos que desvelan, bajo un aspecto profano, formas no exentas de un trasfondo cultural, así como prácticas devotas masculinas de las que ya hicimos mención. Entre las primeras cabría mencionar la caza, la quinta y el juego, tres formas arcaicas de religiosidad larvada que no ahondaré aquí.

En cuanto a su devoción detallaré algo más. Es corriente que el hombre preserve su pecho, su coche y su cartera con medallas y estampas, los tres puntos resumen un egocentrismo arcaico, bien protegido puede afrontar el peligro que representan los accidentes, la enfermedad, la distancia, los negocios... Esta práctica protectora se refleja de forma paradójica en dos lugares significativos de sociabilidad masculina: el taller y la taberna. En ellos es frecuente encontrar a la Virgen y a la fulana, la una vestida la otra desnuda y provocadora. Es cierto que las imágenes piadosas son, a menudo, obra femenina, la madre o la esposa coloca o facilita medallas, estampas o calendarios, pero no solo él las acepta sino que puede recurrir en momentos de peligro invocando protección; en cuanto a la presencia de "la fulana", siempre obra suya o de sus amigos, ni por un momento advierte que sea incompatible con la de la Virgen, bastará con distanciarlas, colocándolas en lugares dispares, salvando cierta distancia hace cohabitar una y otra como expresiones de su sentimiento y de su deseo: La Virgen y la Hembra. Visiones contrarias de la mujer que le habitan.

Entre otras expresiones ordinarias, merece particular atención una forma involuntaria de devoción, la exclamación, que puede ser de dos tipos: la invocación y la blasfemia. La primera de ellas se produce en un momento difícil o denota extrañeza

¡La Virgen!; ¡Virgen del Carmen!; ¡Virgen Santa!, etc.

Estos tipos de exclamación salvo el de ¡la Virgen!, son muy frecuentes en la mujer, los señalamos en el hombre porque en él me parecen más significativos, ya que denotan una devoción inconsciente, por una parte, y, por otra, comportan su inversión: la blasfemia.

Las blasfemias son verdaderas “invocaciones” invertidas hechas durante situaciones penosas o fallidas corrientemente durante el trabajo o al hacer un esfuerzo. Si la blasfemia se dirige de ordinario a Dios, va reforzada a menudo con otra a la Virgen como si esta llamada escatológica intensificara a la primera (¡'cagoendios! ¡me cagoenlavigen!, etc.).

La blasfemia a la Virgen es reveladora de una actitud frecuente en el hombre, la de manifestar repetidamente, como si de un encantamiento se tratase, la ruptura con la infancia y el universo femenino: el insulto antihembra, corriente en los jóvenes y presente a lo largo de la vida.

¡tu madre!
¡tu puta madre!
¡me cago en tu madre!
¡la madre que te parió!

Una de ellas evidencia esa voluntad de ruptura: ¡la madre que me parió!

Aunque todas encierran una ambivalencia, la de alcanzar al otro en lo más sensible, ensuciando la imagen “limpia” de toda madre, en la última va añadida la saña del conjuro rupturista que preside, como cruel paradoja, la vida del hombre: querer y desechar a la que les dio la vida.

5. RESUMIENDO

Se podría decir que de un lado:

- la devoción a la Virgen ofrece un modelo sobre el que se construye la “representación” de la madre ideal;
- la devoción a la Virgen agudiza la diferenciación de género al insistir sobre la maternidad como modo de perfección;

y de otro:

- la devoción a la Virgen ofrece al hombre un modelo para su representación de la madre;
- la devoción a la Virgen se expresa a través de la representación que él tiene de sí mismo y del espacio;
- sus sentimientos devotos están escamoteados y se expresan ordinariamente tan solo de manera inconsciente.

La naturaleza de la devoción femenina aparece como generosa, activa, vinculadora y, si bien se activa según los estados de ánimo, no hace ostentación de su emotividad durante los cultos excepcionales.

Generosa y centrada en los otros. Tiene como objeto la casa y los miembros de la familia, así como los asuntos familiares. La madre ofrece a menudo donativos y sacrificios personales que van de las pequeñas promesas:

privación de golosinas, visitas a santuarios, velas, novenarios..., hasta las de mayor envergadura que comprometen parte o toda una vida –en función de lo pedido y obtenido, a menudo la protección de los suyos, la cura del cuerpo y del espíritu, el éxito en una empresa– como sustraerse a la coquetería, vestirse de hábito, renunciar a los placeres y al goce.

Activa y Cotidiana. La madre enseña y celebra; como mediadora, cumple los rezos, encarga las misas, hace funcionar las cadenas de devoción... Como responsable de la protección familiar, coloca en el hogar y sobre los suyos estampas o medallas. Se compromete y compromete a su familia por su conducta y sus promesas.

Emotiva. La devoción femenina está centrada sobre los estados de ánimo. La melancolía acerca a la mujer a la devoción, pero también el miedo, la ansiedad, la alegría, el pesar y otros sentimientos que la vida y la carga familiar procuran.

Sin embargo, se prohíbe gestos desmedidos de piedad durante las procesiones y excesos orgiásticos en las romerías.

Al contrario, la devoción del hombre está centrada sobre él mismo (metafóricamente algunos milagros la representan como una verdadera coraza que le protege en caso de peligro: guerras, accidentes, situaciones en las que una estampa o medalla dada por la madre o la novia le han librado de la muerte). La devoción masculina aparece como egocéntrica, pasiva y solemne –la melancolía le aleja de la devoción.

Egocéntrica. Centrada sobre su persona, su trabajo, su negocio..., como lo muestran los exvotos en los que abundan manuales para oposiciones, cartas de agradecimiento por haber conseguido una novia o aprobado un examen, etc. Así como lo evidencia la triple coraza con la que guarece su cartera, su coche y su pecho.

De ordinario pasiva. Recibiendo más que actuando, abandona a la mujer la actividad religiosa y la transmisión de su enseñanza.

Extraordinaria y solemne. Reservada para las ocasiones excepcionales: desgracias, eventos familiares, desplazamientos importantes, exámenes. Su devoción se manifiesta, durante las grandes fiestas marianas de manera ostentosa, alardeando de su poder, de su gracia, de su destreza o de su fuerza. Él representa la autoridad cuando no la “comunidad”, lleva la Virgen, ocupa el espacio público, maneja el caballo aparatosamente, se abandona a la efervescencia festiva en manifestaciones ruidosas y excesos diversos, ayudándose en ciertos momentos por la alteridad que el alcohol procura.

¿Qué concluir? Más que conclusiones, prefiero avanzar estas reflexiones, a modo de sangría abierta en mis propios trabajos.

a) Aquí tan solo he examinado un marco, pero no por eso pierdo de vista que la subjetividad interviene como catalizador último, tanto por una

percepción personal como por las estrategias individuales y la multiplicación de posibles “contactos” que afirman al sujeto en sus elecciones. Afirman o arrastran, pues la mayoría padecemos nuestras vidas más que las “hacemos”. Es cierto que, a veces, las soñamos y, en raros momentos, somos los primeros actores; aun si todos las vivimos como si fueran únicas y excepcionales, solo unos pocos lo alcanzan plenamente.

b) La ambivalencia marca nuestras vidas: por un lado, nos remolca el impulso sociable y la gravedad de la “membresía” y, por otro, nos arroja tanto la necesidad de distinción como la ambigüedad de los sentimientos que hace brotar el deseo. La sexualidad de cada individuo, nutrida de fantasía, resulta difícil de encadenar. Pues el deseo es libre, intrínsecamente libre, imaginativo, astuto y, por ende, desvergonzado y ocurrente; mas no por ello nos atrevemos a darle salida o a trazar el cauce de nuestras pulsiones, de ahí la feroz batalla que en un momento u otro todos vivimos y los pactos que nos imponemos para poder seguir existiendo en sociedad.

c) Sin dudar de su potencial expresivo, me parece evidente que la devoción, ante todo, ofrece un marco donde conformar las frustraciones. Ella no es la única causante de estas, pero tampoco brinda una salida efectiva a nuestro universo pulsional. Es más, lo apesadumbra o enmascara y, lejos de resolver el desequilibrio fundamental que aun existe entre hombres y mujeres, acentúa, divinizándola, la carga funesta que pesa sobre las madres, consintiendo la ligereza existencial del macho, gran chivo sagrado que se debe a su virilidad, como un torrente a su fuerza cinética.

Kirie eleisión.

BIBLIOGRAFÍA

BACHELARD, G.

– 1992, *La poétique de l'espace*, Paris.

BLACK, M.

– 1992, *Models and Metaphor: Studies in Language and Philosophy*, Itaca.

BOURDIEU, P.

– 1994, “Le corps et le sacré”, en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 104.

– 1998, *La domination masculine*, Paris.

BRANDES, S.

– 1991, *Metáforas de la masculinidad*, Madrid.

CANETTI, E.

– 2002, *Masa y poder*, Barcelona.

CANTERO, P. A.

– 1991, *Le don des larmes*, Bordeaux.

– 1993, “Ser mujer, hacerse hombre”, en: Díez Mintegui, Vaqueira (coords.) *Sistemas de género y construcción (deconstrucción) de la desigualdad*, Tenerife. 157-176.

- 1996, “La quinta de Galaroza”, en: Pedro A. Cantero (coord.), *Palabra, Rituales y Fiestas en la provincia de Huelva, Demófilo* nº 19, 15-36.
- 2002, “El culto a la Virgen en Andalucía”. en: Salvador Rodríguez Becerra (coord.) *Proyecto Andalucía*, Vol. 6, A Coruña. 271-302.
- 2003, “Hombrear; modos de aprender a ser hombre”, en José Mª Valcuende y Juan Blanco, *Hombres. La Construcción Cultural de las Masculinidades*, Madrid 53-65.

CASSIRER, E.

- 1987, *Antropología filosófica*, México.

DELPHY, C.

- 1991, “Penser le genre”, en: Marie Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch (edts.), *Sexe et Genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, 89-101.

DOMÍNGUEZ MORANO, C.

- 1991, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*, Madrid.
- 2002, “Psicodinámica de la Religiosidad Tradicional de Sevilla”, en: José Hurtado (ed.) *Nuevos aspectos de la religiosidad sevillana. Fiesta, Imagen, Sociedad*, Sevilla, 27-56.

DREWERMANN, E.

- 1980, *Les structures du mal*, Paris (3 vols.).

FEHRIBACH, A.

- 2001, *Las mujeres en la vida del novio. Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio*, Bilbao.

FREUD, S.

- 1973, “Los actos obsesivos y las prácticas religiosas”, en: *Obras completas, Tomo II*, Madrid.

GEERTZ, C.

- 1973, *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*, Lima.
- 1989, *El antropólogo como autor*, Barcelona.

GILMORE, D. D.

- 1989, “Los valores del varón. Variaciones sobre un ensayo de Pitt-Rivers”, en: *El folk-lore andaluz*, nº 3, 59-68.
- 1994, *Hacerse hombre, concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona.

GIMÉNEZ BARTLETT, A.

- 2002, *La deuda de Eva. Del pecado de ser feas y el deber de ser hermosas*, Barcelona.

GOLDBERG, H.

- 1992, *Hombres, Hombres. Trampas y mitos de la masculinidad*, Madrid.

HALKES, C.

- 1981, “La teología feminista y Dios Padre”, en: *Concilium*, 163.
- 1983, “María y las mujeres”, en: *Concilium*, 188, 283-292.

HASKINS, S.

- 1996, *María Magdalena, mito y metáfora*, Barcelona.

HUBERT DU MANOIR (y otros)

- 1949/1971, *María (études sur la Sainte Vierge)*, 8 vols. Paris.

HURTIG, M.C.; KAIL, M.; ROUCH, H. (edts)

- 1991, *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris.

IBÁÑEZ, J.; MENDOZA, F.

- 1990, “La liturgia hispana y su contenido mariológico”, en: *Estudios Marianos*, nº 55, 69-106.

KRISTEVA, J.

- 1991, “María o la perfección femenina. La mitología católica de la virginidad a la luz de la historia y el psicoanálisis”, en: *El País* 7, julio.

KÜNG, H.

- 2002, *La mujer en el cristianismo*, Madrid.

LAGARDE, M.

- 1990, *Cautiverio de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México.

LOADES, A. (ed.)

- 1997, *Teología feminista*, Bilbao.

MCFAGUE, M.

- 1982, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Filadelfia.
- 1987, *Models of God: Theology an Ecological, Nuclear Age*, London.

MANDLY ROBLES, A.

- 1989, “Andalucía: el valor de lo sagrado como cualidad estética”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ I REY, M^a. J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords) *La religiosidad popular. Vol. I*, Barcelona. 215-230.

MORRIS, D.

- 1993, *La cultura del dolor*, Santiago del Chile.

RAMSHAW, G.

- 1997, “El género de Dios”, en: Ann Loades (ed.), *Teología feminista*, Bilbao, 232-247.

RANKE-HEINEMANN, U.

- 1990, *Des eunuques pour le royaume des cieux*, Paris.

SIMMEL, G.

- 1999, *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid.
- 2002, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona.

VALCUENDE DEL RÍO, J. M^a.; JUAN BLANCO LÓPEZ (edts.)

- 2003, *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*, Madrid. V. V. A. A.
- 1991, *Mujer-mujer. Concilium*, nº 238.

WARNER, M.

- 1991, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid.

ZAMBRANO, M.

- 1987, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid.
- 1996, *La Cuba secreta y otros ensayos*, Madrid.